

「見神」の模倣者たち

永井太郎

はじめに

綱島梁川の見神体験談は、当時様々な反響を呼び起こした。その中に、梁川と同じような体験をしたい、又はしたことがあると発言する者たちがいた。さらに、「自称神仏」たちも登場しメディアを騒がせる。こうした者たちを梁川の模倣者としてとらえることとする。以下の論では、この現象の具体的な様相と時代的な意味について考察する。

—

最初に、梁川の見神体験談以後、青年を中心に、見神したい又はしたという者達が少なからず存在したと、それとともに、否定派肯定派を問わず、神秘的体験の告白が一般化したこと、を当時の記事から見ていきたい。

梁川の見神体験談は、青年達に大きな影響力を持った。それについて言及したのが、石川啄木の「時代閉塞の現状」や安倍能成の後年の発言である(一)。彼らの発言に見られるように、当時のインテリ青年たちは、樽牛に続く存在として、梁川を受けとめ、その思想動向に関

心を持っていた。実際に、梁川を慕い、彼のもとを訪れた者たちもあり、彼の死後にも、そうした信奉者達が回覧雑誌を介したつながりを持つていたことも明らかになっている(二)。

こうした、思想的、精神的な梁川へのシンパシーについては、これまでも取り上げられてきた。しかし、「まともな」影響がある一方で、その周囲には、もう少し「ちゃち」な形で影響をつけた者達がいる。それが、自分も梁川と同じような見神体験をしたい、もしくは同じような体験をした、という模倣者たちである。当時から、いささか軽侮の視線でみられていた存在である。彼らの動向は、梁川の見神体験自体や、それが引き起こした社会的反応について記した、当時の記事の中に断片的に見つけることができる。

賛否両論を含めた、梁川の見神体験談への反応を集めたものに、『病問録批評集』(金尾文淵堂、明三十九・十)、『名家論叢現今の宗教問題』(弘道館、明三十九・十)、『見神論評』(金尾文淵堂、明四十・四)がある(三)。こうした本が出るほど影響があったわけだが、そ

の一つである『名家論叢現今の宗教問題』に収められた「近時の宗教的傾向に就て」において、井上哲次郎は、聞いた話として、「或一部の青年」が「さう云ふ見神の実験と云ふことが出来るならば、我々もやつて見やうと云うやうなことで頻りに冥想して其実験を試みつゝある」という噂があったと記している。井上は噂としているが、このことを明言しているものもある。見神実験の影響は、梁川自身もともとキリスト教徒であったことから、キリスト教界でも大きかった。『病問録』がでると、教会は「大旱の雲霓を得たるが如く之を歓迎し」、「爾来見神の実験とか、神子の自覚とか云ふ言は基督教会の流行語と」なった（「基督教家の不見識」『護教』明三十九・三・十七）。その影響として、「近時青年の中」に「自己も亦見神の実験を得んとして煩悶して居る者があり、「基督教徒の中にも非凡人主義だとか、神人主義だとか云ふ者を唱へて、一種の空想に耽て居る者がある」と記されている（『煩悶論』下の下）（『護教』明三十九・四・二十一）。見神を自らも行おうとしたことを告白しているのが、平塚らいてうである。当時十九歳の平塚明子（らいてう）は梁川の「予が見神の実験」を読んで衝撃を受け、自分も何とかして神を見たいという思いに駆られる。見神の方法を模索する中で、友人の机の上にあった今北洪川の『禅海一欄』に「見性」の文字を見つける。すでに見性を果たしたという友人の話聞いて、「つまり見性ということは、梁川の見神と同一意識体験に相違ない」と思い、大学三年の夏円覚寺の東京の道場である「回忘庵」に参禅し、卒業の年見性を認められたのである（四）。

また、実際に、自分も梁川と同様の体験をしたことを、メディアで

告白するものも出てくる。梁川の「予が見神の実験」発表の翌々月の九月、同じく『新人』誌上で、自分も昨年「網島氏の如く神と接触し神と結ばれたる実験」をしたという中島堅吉の「喜悦の神」が発表される。梁川の実験談に刺激された投書であり、梁川自身も中島を引用し、共感を示した（「予は見神の実験によりて何を学びたる乎」『新人』明三十八・十一）。これは、梁川の体験を称賛し、共感を示したものによる体験談である。一方では、梁川の体験を否定するもの、または、体験自体は否定しないものの、その価値については梁川が言うほどのものではない、という意見も多かった。宮崎湖処子は梁川の体験は特別なものではなく、「基督教の謂ゆるリバイバルに過ぎない」とし（「自称神仏と自称評論家」）、大内青巒は「見仏弁」で、「仏教を信仰する者であつたならば、必ず見仏せんければならない」もので、梁川の経験「ときは珍しくもないとする。その中で、荒木樵村「仏前に我見を破る」（『加持世界』明三十九・一）は、「世の或る一派の宗教家」のいう「神の顕現」は幻覚に過ぎないとしつつも、自らの神秘的な見仏体験を告白する。『見神論評』集中に収められた尾戸長熊「予が実験せし見性」でも、幻覚であるとしつつも、自身の見性体験を描いている。

梁川の見神体験後に新たに語られた例だけではなく、これまでの言説の中から遡及的に同様の例が見出される。大内青巒は、元亨釈書第十四巻の文覚や十九巻の円能の事例を同様の体験としてあげ、その様子を具体的に描写して見せている（「見仏弁」）。否定的な意味をこめながら、井上哲次郎は、「近時の宗教的傾向に就いて」の中で、雑誌

『求道』の投稿にいくつも梁川の見神体験談に似た例があることを指摘する（井上があげているのは、追立次郎「不可思議の実験」によりて半生の苦悶を脱離す」（『求道』明三十八・十二）、島中雄三「半生の追憶、信仰の告白」（『求道』明三十九・一）である）。また、『求道』を主宰する近角常観の宗教的体験談も、「見仏」として梁川の体験と同様なものとする。常観自身、『求道』には、「氏と同一なる見神の実験に接せるものあるは、極めて多し」と述べた（『現代青年の煩悶及び信仰』）。また、井上は、「戦後に於ける我邦の宗教如何」で、ウィリアム・ジェームズの「宗教的経験の諸相」から例を引いている。梁川自身も「宗教上の光輝」（『新小説』明三十八・二）でテニソンの神秘体験を同書から引用する。神秘的な宗教体験談で、ウィリアム・ジェームズの「宗教的経験の諸相」は豊富な実例集として使われたようである。

梁川の見神体験後、同じように見神を体験しようとしたものが、青年たちの間に存在したこと、そして、否定派肯定派を問わず、神秘的な実体験を語ることが広く行われたこと、これらを以上の記事で確認することができたと思う。『基督教世界』に何度か掲載された「信仰実験談」に、「見神の実験など申べき程の神秘的のもの無之残念ながら貴意に応じ兼候」（「千葉勇五郎君」明三十九・五・三）等の言葉をいくつも見出すことが出来るように、信仰の体験と言えば見神が連想されるほどだったのである。

二

前章では、模倣者たちの存在について確認した。本章では、こうした現象にみられる、宗教に対する思想あるいは態度について明らかに

していく。

梁川のような体験をしようとした青年達は、宗教をどういうものと考えていたのか。彼らの行動や発言から指摘できることは、ここでは宗教が純粹に個人の体験としてのみ理解されていることである。模倣者達は何よりも、神秘的な体験をしたい、と言っているのである。宗教に関する梁川の思想に対して賛同しているのではなく、そこから得られた倫理的な思索に共鳴しているわけでもない。そうした部分に全く関心がなかったわけではないであろうが、それよりも体験の部分だけに関心を集中させ、実践的にその模倣を意図したのである。また、批判者たちも模倣者との意味では変わりはない。彼らの批判もしばしば経験の部分だけを問題にしている。その結果、場合によっては梁川と同じように、経験を告白的に語ることをさえているのである。

宗教が純粹な個人の体験とされていることは、理論や倫理の軽視だけでなく、宗教の区別への関心の低下ももたらしている。模倣者は、梁川のような神秘的な宗教体験をしたいのであって、それが何教であるかは一義的な問題ではない。体験ということであれば、キリスト教でも仏教でもどちらでもありえて、どちらでもかまわないのである。らいてうを例にあげるなら、彼女は「實在に神とじかに対面する」という体験をするために禅に入ったのであって、その逆ではない。批判者においても、神秘体験と宗教の区別は別のものとされている。宗教学や心理学に基づいた知見は、体験をそれ自体として取り上げている。また、キリスト教と仏教のそれぞれの立場からの、自分の宗教でもそんな事は普通だ、という発言は、このことを示す結果になっている。

これは、宗教において、個人の体験が非常に大きな意義を担わされるようになったことを意味している。これまで、神秘的宗教体験はあったであろうが、それは語るほどの価値のないものとされるか、語られても既成の宗教的言説内に回収されてしまっていた。宮崎湖処子や大内、常観などの言葉はそれを示している。それがここでは、経験は学問的知の対象となる独立した領域として定立され、それ自体として関心を向けられる。そして、梁川のように、既成宗教を相対化し、それを根拠として新たな主張を展開しうる場としてとらえなおされているのである。

こうした、体験への関心は、宗教が個人の心理の問題であると考えられたことによる。つまり、模倣者の出現は、宗教の心理化・個人化の一つのあらわれだったのである(五)。

この宗教の心理化・個人化は、模倣の中身だけではなく、梁川と彼らとの関係にも変化をもたらす。両者が、模倣可能な関係として、平等な存在となった点である。

青年たちにとって、梁川は、個人化した宗教のモデルとして登場し、彼らがこうした考えに基づいて実践する契機であった。彼のように、神性の内在を体験として直接的に描き出し、自己を臆面もなく肯定して提示したものは、その当時余りなかったのである(六)。青年たちは、梁川というモデルを通してはじめて、組織でも教義でもない、個人の体験としての宗教の具体的な、そしてあるべき実践例を獲得したのである。

梁川というモデルを獲得した青年たちは、梁川を模倣しようとする。

問題にしたいのは、この模倣の仕方、というよりも模倣しようとしたこと自体である。

どんな信仰集団の中でも、その信者にとってのリーダーは、彼らにとってモデルである。しかし、それは今の自分から遠いモデルである。信仰集団の中で、リーダーとその信奉者の間にははっきりとした差がある。教祖などのリーダーに、その信奉者は、自分を導き真理を啓示するものとして強い尊敬を寄せる。彼は導くもので、自分はそれに従うものである。それがいやなら彼から離れていくことになる。ある思想家・宗教家を慕って身を寄せる者たちの間にも、同様のことが言える。清沢満之や内村鑑三や海老名弾正も、彼らを慕った青年たちにとっては、遠いモデルだったのではないだろうか。

しかし、見神への態度は違う。彼らは梁川のような体験を、自分でも可能なものとしてすぐに模倣しようとする。確かに、梁川への尊敬の念はあるだろうが、その差は決定的なものではない。乱暴に言うなら、特殊な神秘的体験をしたのが梁川の方が先になっただけということである。神秘的体験において、先輩と後輩の差程度のものである。

梁川自身、自分とキリストの差について、神子の自覚は「基督の独占」ではなく、キリストは「人中尊也、模範人物也、最長兄也、最大代表者也」(『断光録』その二)、『新人』明三十九・三)と述べているが、梁川とその模倣者との間にも同様なことがいえるのである。

これは、見神において、梁川も模倣者も個人として平等であるということである。見神が経験される、神が自分のうちにあることが経験される、ということとは誰もが神性を内在させているということである。

神性の内在としては、個人に差はない。あるとすればその自覚の程度の差である。だから、見神は梁川だけの特権的な体験ではなく、他の誰であつても可能と見なされたのである。宗教の個人化の帰結として、モデルである梁川とそれを模倣するものたちは平等であり、そうであるがゆえに容易に模倣できると受けとめられたのである。

三

梁川をモデルとした模倣者たちが、宗教の心理化・個人化の一つのあらわれであることを前章で論じた。同様の観点から、もう一つの模倣者である「自称神仏」たちについて、次に検討していこうと思う。

「自称神仏」たちは、梁川の見神体験談発表前後にあらわれた、自らを神や預言者、救世主だと名乗つたものたちで、青年間の模倣者以上に当時奇異の目で見られた(七)。このグループは二つに分けられる。それは梁川以前に登場して、その後、彼とともにグループ化されたもので、宮崎虎之助や伊藤証信らを指す。伊藤の影響を受けた河上肇も、ここに入れることとする。もう一つが、梁川以後に出たものたちで、末広幸三郎や斎木仙酔、志知善友らである。こちらの方が、より模倣者と呼ぶにふさわしい存在である。まず、前者から取り上げていく。

「自称神仏」たちの中で、最も早くから活動していたのが、宮崎虎之助である。筑後柳川の出身で、明治三十年代後半から宗教活動をはじめ、後に神生教壇を名乗り、大正三四年ごろには、上野公園で辻説法をしていた(八)。

宮崎は、自分を絶対的なものとみなす。彼によれば、キリスト教も仏教も完全なものではない。そして、自分こそ、キリスト、仏陀に続

「見神」の模倣者たち(永井)

く「第三預言者」であると主張し、「メシヤ仏陀」と称するのである。彼の最初の著作である『我が新福音』(前川文栄閣、明三十七・五)は、「我宮崎虎之助は預言者であります。(中略)宮崎虎之助はメシヤ仏陀であります。」と始まる。その根拠は、従来のキリスト教や仏教によるものでは当然なく、自身の個人的な経験によつて得られたものである。三十二歳の秋に(九)『我が新福音』によると、明治三十六年九月、当時住んでいた月島で、「天来の直覚によりて絶対の真理を霊覚」という経験から、「預言者の自覚」を彼は得たのである。

宗教が個人のものであることは、宮崎の主張でもあつた。彼によれば神とは、自分の外にあつて崇拜するものではなく、自分の内部に存在するものである。「神の国のみ衷にあるのではない、神も衷にあるのである。人々の心霊は神である、「我神」である」。そして、この自覚を得れば「肉体は直ちに靈化することを得る」のであり、「肉体の靈化を得る」ことが「動物神」になることである。肉体がそのまま靈化するのだから、肉体が持っている欲望も神聖であり、「肉欲神聖」と宮崎は主張する。『我が新福音』に続く『幽裏明』(育英舎、明三十八・二)でも、主張に変化は無い。自らが「預言者」であること、神は「主観的」なものであり、「人々の内観に存する神秘的事実」である等といったことが書かれている。

次に登場する伊藤証信は、無我苑という新たな信仰集団を立ち上げた人物である(九)。証信は、明治三十八年六月に創刊された機関誌『無我の愛』の冒頭に「確信」の一文を掲げた。無我苑のマニフェストである。そこで彼は、「絶対の真理」とは、「無我の愛」であり、「宇

宙の本性は無我の愛」であり、「宇宙を組織せる一切の個体は、其本性に於て、無我愛の活動」であると述べた。この「無我愛の活動」とは、「一個体が、自己の運命を、全く、他の愛に任せ、而も、同時に、全力を奮つて、他を愛する」ことであつた。この真理を悟つたことで、「竟に絶対的平安の境を得た」と証信は宣言したのである。

証信が新しい宗教的主張をはじめたのも、「全身忽ち電気に打たれたやうにグタリと成りて戦慄を催ほし、之が如来だ、之が神だ」という思いに、夜が明けるまで泣きつづけるといふ経験をした(「余が信仰の経過」『無我の愛』明三十九・二)ことによつてであつた。この経験を通過して、絶対の真理を得たと確信したのである。そして、彼自身は真宗の僧侶であつたにもかかわらず、自らの得た真理に対して、「仏教なるが故に信するに非ず、基督教なるが故に信するに非ず。只、絶対の真理なるが故に之を信する也。」(「確信」と、基仏兩教の区別を相対化してとらえたのである。

後に、真宗大学が無我苑の活動を抑えようとしたため、証信は僧籍からの離脱を決意し、明治三十八年十月、『平民新聞』最終号に因んで全面赤刷りにした『脱宗号』を出す。ここで証信は、「脱宗の辞」や「真宗大谷派の僧侶に告ぐ」で、真宗の現状を強く批判した。「脱宗号」は大きな反響を呼び、「脱宗号」の後の「四面呼应」欄には、幸徳秋水や梁川等からの脱宗を評価する書簡が転載されている。

伊藤証信の無我苑の活動は、当時の思想界に好意的に迎えられ、青年たちの間に影響力をもつた。それを示すのが、河上肇の入信である(一〇)。

彼は、十月一日から千山万水楼主人という筆名で、『読売新聞』誌上に「社会主義評論」の連載を始めていたが、伊藤証信の『脱宗号』を読んで心を動かされ、農科大学、学習院等の職を全て辞職し、入信の決意をする。十二月十日それまで匿名だつた名を明かし、「社会主義評論」の最終回として、「攔筆の辞」を発表した。彼は、証信の導きによつて「絶対最高の真理」を獲得したこと、その真理の偉大さは「人界の言を以て之を形容する」ことのできないものであり、これによつて自らの人格が一変したことを宣言し、ここに至るまでの人生の遍歴を高揚した筆致で告白している。河上も、後年、宗教的な神秘体験をしたことを記している(「大死一番」『自叙伝』)。

その後、河上は無我苑に移り住み、翌年一月から読売新聞社に入社する。しばらくは無我苑の主張の宣伝に努めた。しかし、入信の初期から疑問を感じており、無我苑閉鎖後、「万水楼独語可諫録」(『読売新聞』明三十九・五・二十七)で、「無我愛宗を以て天下の邪説と為す」と完全に決別する。

まずは、「自称神仏」たちの中でも、「まともな」方をみた。彼らは、既成の教義に従うのではなく、実際の経験のみを自己の主張の正当化の理由とした。それに基づいて、自分は預言者である、また真理を獲得した、と自己を絶対視し、それを誇示したのである。こうした点で、彼らは梁川と同様であつた。宮崎や証信といった「自称神仏」たちは、固有の文脈をもちながら、梁川を含めた、宗教の心理化・個人化から生まれたのである。

四

この章では、梁川以後に出現した「自称神仏」たちを取り上げる。彼らについても、前章の宮崎や証信と同じことを指摘することができ。まず取り上げられることはない人物たちなので、簡単に紹介していこうと思う。

梁川の見神体験談発表後、最初に、「自称神仏」として登場するのは、末広幸三郎という人物である。彼は、『無我の愛』の「脱宗号」が出た、次の月の十一月十日、『萬朝報』の一面の下部に広告をだす。この中で、彼は、自分が「救世の一大使命を帯びて生れた」ものであり、新しい世界を作るための「真理の使者」であり、「万能者」であり、「大和魂の精華」であり、「我れに虚偽なし我れは自己証明者也。我れは乃ち神なる人也」と宣言した(一〇)。

末広幸三郎についてはつきりしたことは分らないが、「自称神仏の評論」の記述(明三十九・五・十四・十五)に従うと、大阪出身で、人生問題について煩悶していたが、明治三十六年十一月二十四日の夕方、突然「一道の天火が彼の心裡に点ぜられ、「自己が救世の一大使命を帯びて立てる者なることを自覚したという。その後三十八年の秋、東京や近畿の各新聞紙で自らの自覚を表明した後上京し、東京の学者や知識人のところに押しかけたようである(一一)。「自称神仏の評論」は、明治三十九年三月五日の『大阪タイムス』掲載の末広の談話の一部を引用しているが、自分は神であると言つことのほかには、「天地宇宙万有は一体也」「天下万人我は即ち予の我也。此の故に我とは宇宙の本体にして、即ち神也、愛也、唯一の活ける不滅体也」と、

汎神論的な世界観を持っていることが分る程度である。

同じ十一月、斎木仙酔が『極数道徳』(日高有隣堂、明三十八・十一)という薄っぺらな本を出版する。仙酔斎木延次郎は、太田雅夫「本郷教会の人びと」(『新人』、『新文界』の研究 二〇世紀初頭キリスト教ジャーナリズム)(人文書院、平十一・三)所収)によると、『新人』周辺の人物の一人で、すでに翻訳や『文明主義』(文明堂、明三十五・一)等の著作があり、幾つかの論文を『新人』に載せていた。仙酔自身による『自叙伝』(『新人』明四十・一)によると、「天論」への反論の書である匿名隠士の『破天人論』(日高有隣堂、明三十六・十一)も彼の著作である。

その彼が『極数道徳』以降説いたのが数道教である。序で仙酔は、数教こそ「完全なる哲学」であることを、「一朝廓然として極数の妙を会得」したとし、彼の奇妙な「極数」についての説明が続く。「自称神仏の評論」は、連載と同時に仙酔から送られた手紙を引用するが、そこにも、数教は宗教、哲学、倫理、科学を包括する絶対の真理であり、「万物は其の体現」だとある。その主張は理解しがたいが、「自称神仏の評論」の記述(明三十九・五・十九・二十六)を見ると、講演もしていたようである(一二)。

「自称神仏」の最後に登場するのが、与謝野晶子の妹婿である志知善友である。河上が「摺筆の辞」を掲載した翌月、明治三十九年一月の『明星』は「救世号」と銘打たれている。冒頭の一文で、与謝野鉄幹は、「人間の救世主なる一大自覚者」の出現を宣言する。そして、巻頭にあげられたのが、志知善友による「救世言」である。彼は、自分こ

そ「無碍智と、大慈悲と、及び勇猛心とを融化し、発得體認せる自覚者なるが故に、正に是れ、天下有情の救世主」であり、自分の教えは世界人類の「根本的解脱安意を開発」させる「普遍的絶対的真理」であると断言する。

鉄幹は、志知の文章の後に、「社告」として、これからも志知の「大自覚」の説話を載せていくとし、「これ人間絶対の福祉なり、願くば何人も参じ聴かれよ」と呼びかけている。鉄幹は、この後も、志知を擁護する態度をとった。登張竹風が「神仏の出現を笑ふ 余が人生観」(『読売新聞』明三十九・一・二十一)で、河上、梁川、末広、宮崎、志知らをまとめて「大法螺吹きだ」と蹴したのに対して、「救世言 登張竹風氏に与ふ」(『明星』明三十九・二)で反論する。続々と登場する預言者について触れ、「主観的、独断的、詩歌的な、彼等新予言者、新救世主の言に耳を傾けるのは、頗る危険であらふと思ふ」と警告する後藤宙外の言葉(「宗教を談ずる青年に薦む」『新小説』明三十九・四)にもくっつかかる(「四月の新聞雑誌」『明星』明三十九・五)。その後志知は「光蘭録」(『明星』明四十・一)を発表している。

彼らもまた、宮崎らと同じく、宗教の心理化・個人化という傾向が生んだ「自称神仏」たちである。ただ、志知のように、宗教が人格に属するといったまともな発言がないわけではないものの、証信や宮崎にくらべても内容はない。梁川をはじめとする、宗教の個人的自覚のメディア上の宣言という行動に刺激を受けて、それを模倣したものと考えられる。しかし、一方からいえば、こうした「あやしい」発言の発生を可能にするほど、宗教の心理化・個人化が浸透していたのであ

る。そのことを示すものとして、彼らの発言を評価することが出来るだろう。

以上、宮崎をはじめとする「自称神仏」たちの主張を見てきた(四)。彼らが、一時に出現したことは、一定のインパクトを持ったと考えられる。彼らが、全て既成宗教から離脱し、個人の自覚のみによって、自らの宗教的主張を展開したことは、既成宗教の時代の終わりを印象付けたのではないだろうか。泉鏡花の「春昼」(『新小説』明三十九・十一)の中の、「思想界は大維新の際で、中には神を見た、まのあたりに仏に接した、或は自ら救世主であるなどと言ふ」ものがあるとの台詞は、それを示した発言であった。

五

ここで、これまでのことを簡単にまとめる。青年間の模倣者は、宗教を個人の経験の問題ととらえ、梁川と自分たちは平等であり、それゆえに容易に模倣できると考えた。また、「自称神仏」たちも、体験のみを自己の主張の正当化の根拠とし、自己を絶対視した。こうした模倣者たちは、いずれも宗教の心理化・個人化のあらわれであった。宗教は個人の心理の問題なのだから、宗教の本質を理解するには、キリスト教や仏教の教義に従っていないくても、自分が経験しさえすればいいと考えられたからこそ、模倣者は出たのである。単に思想的に影響を受けるのではなく、自分自身で実践しようとした模倣者たちは、宗教の心理化・個人化を直接的な形で実現して見せたものだったのである。

最後に本章では、明治三十年代の宗教の心理化・個人化の流れの中

での、梁川の見神体験と模倣者を含めたその影響の意義と役割について考察する。

そのためにまず、宗教の心理化・個人化の一般化の背景について検討する。これは、宗教的言説を生産する側、主に宗教者たちと、それを求め、受容する側の双方の関係の中から生じたものであった。

宗教的言説を生産する側の背景としては、目の前にある日本の近代社会に対応するための近代化ということがあった。近代化した言説を表明するということは二つの側面をもっている。一つは、宗教者自身が、近代的な意識をもつようになったことである。その反映として彼らの宗教的主張にも変化が現れる。もう一つは、新たな近代社会に向けての、自己の存在の承認の要求である。外に向けて、自己を正当化していこうという働きかけである。その対象が、既存宗教に批判的で、西洋的な教育を受けた、日本の近代社会であった。

そこで中心的なテーマとなったのが、社会と個人の問題へのコミットメントであった。仏教もキリスト教も社会に貢献する存在であることが強調される(一五)。これは、宗教者自身が、国家や社会への積極的な関心を持つようになったことを意味しているとともに、時代の要請に沿うことで、出世間的である、又は非国家的であるという非難に対して、宗教が社会的役割を担う、必要な存在であることを承認させようとするものであった。

同様にして、宗教の心理化・個人化も進行したと考えられる。新たな宗教的言説は、従来の制度や教義に縛られず、今現在の個人の内面を対象とした。近代的な自己意識の自覚に対して、宗教がその問題に応えうるものであることを主張したのである。海老名も清沢も常観も、

自分の宗教が、個人に立脚し、その内面的な苦悩を救済するものであることを強調する。個人に価値が置かれるようになったことで、いかにその宗教が個人の課題に対応できるものであるかという、いわば個人化の競合のような状態が生じたのである。

言説の生産者として、宗教界の状況について概観したが、一方の受容層として、明治三十年代に注目されたのが、青年層、いわゆる「煩悶青年」たちである。

当時の青年たちが最も関心を抱いたのは、自己の内面の問題である。明治三十年代に、個を意識した青年たちの前に魅力ある存在としてあらわれたのが、高山樗牛であった。彼は、倫理や道徳に縛られず、社会の大勢にも動ずることのない、強い個人を主張した。青年達の一部は、樗牛が描き出した、強い個人という像に惹きつけられた。啄木の言葉を借りれば、樗牛の思想は当時の青年を「魔語のごとく」動かしただのである。

彼らは樗牛を通して強い個人という像を獲得したが、そこから現実の自分を振り返ったときに見えてきたのは、何ものに対しても怯むことない自分ではなく、生きていくことの明確な意味を見つけられず、不安と無力感の中でなすすべもない自分たちの姿であった。それが、いわゆる「煩悶」である。従来からあったものの、青年たちの「煩悶」は、藤村操事件によって社会的にクローズアップされ、それが刺激となってさらに浸透していった。「煩悶」は、梁川の見神体験が話題になったときも、「女藤村」事件などがあり、ジャーナリズムを賑わせていた(一六)。

そして、青年たちは、自分たちの「煩悶」を理解し、救済してくれ

るものとしてある種の哲学そして宗教に関心を向け始めた⁽¹⁷⁷⁾。既に彼らは、特定の宗教に帰属意識を持っていない⁽¹⁷⁸⁾。宗教は自己の内面との関わりで意味を持つのである。多くの青年が、海老名弾正の本郷教会に説教を聴きに来た。近角常観の伝道も、特に東京の大学生に迎えられたという⁽¹⁷⁹⁾。らいてうもこうした若者の一人であるし、『求道』誌上で見神と同様の体験の告白をした島中雄三も、樗牛から、常観や『精神界』、海老名の説教、『無我の愛』などに関心を持ったことを述べている。

こうして、二つの流れが出会ったことによって、明治三十年代に、宗教の心理化・個人化が一般化していくのである。宗教の内部で、近代化の一環として、個人を中心としてその言説が展開されるようになる。青年たちを自らの主張を訴える対象として意識することによって、そのことはより鮮明に打ち出された⁽¹⁸⁰⁾。一方、「煩悶」を抱えた青年たちは、自己の内面の問題を解決してくれるものとして、新たに宗教を見出ししていく。そして、二つが相互的に関係していくことで、「宗教熱」⁽¹⁸¹⁾という時代の傾向が形成されていったのである。ここに渡香や樗牛など本来宗教界の人間でないものも参加することで、それはさらに促進されたのである。

既に述べたように、この中で梁川は、際立った特徴を示した。それは、理論ではなく、自らの体験を直接告白したこと、そして、自己を積極的に肯定し、従来の教義に従うのではなく、その体験のみに基づいて自己の主張を展開したことである。これは、自己の体験の絶対視であり、海老名や清沢と比べても、より自己中心적이다。その意味

で、彼は他の宗教的言説に対して、自己の言説の差異化に成功しているのである。

梁川が受容層である青年たちにアピールしたのも、この点であったと考えられる。梁川の見神体験談では、既成の宗教的言説を介することなく、直接、自己の内的体験として、宗教に接することが出来たのである。そして、彼らは、梁川の見神体験を「煩悶」という自己の内的苦悩からの救済のモデルとみなした。樗牛の後、その像を獲得し得ないでいた、充実した自己像を、自己の体験に密着する形で実現したものと考えたのである。

梁川のような言説が登場し、それに青年たちが高い関心を示した。それは模倣者さえ生んだ。これは、宗教の側から言えば、宗教は個人の心理の問題であるということが、広く浸透したことを意味する。梁川の見神体験と模倣者を含めた当時の青年への大きな影響は、宗教の心理化・個人化の傾向をより顕在化させ、決定的なものにしたのである。

六

様々な模倣者たちの具体的な様相を見てきた。この現象は、宗教の心理化・個人化という、明治三十年代に進行していた、宗教の新しいとらえ方の、直接的な形で現れであった。梁川によって引き起こされた模倣者と彼らを含めた青年間への影響によって、この傾向は決定的なものとなった。それは、宗教的な関心が拡散し、既成宗教から離れた新たな精神世界の関心へとつながっていくものである⁽¹⁸²⁾。

注

(一) 啄木の「時代閉塞の現状」は、没後『啄木遺稿』(東雲堂書店、大ニ・五)にはじめて所収。安倍能成の発言は、安倍能成『岩波講座日本文学 明治思想界の潮流 文芸評論を中心として』(岩波書店、昭七・十)。

(二) 川合道雄「梁川をめぐる人々」「回覧集」を中心に「(一)『国文学部文学部人文学会紀要』昭六十・一、(二)同昭六十一・一、(三)同昭六十二・一」。後『網島梁川とその周辺』(近代文芸社、平一・四)所収。

(三) これ等の資料は大正期に春秋社から出された『梁川全集』を大空社が復刊したものに、別巻『網島梁川研究資料』、(大空社、平七・十一)として付けられている。この後の引用も全てここからである。しかし、『網島梁川研究資料』には、掲載の論文の初出が記載されていないものが多い。以下、確認したものだけをあげる。『病間録批評集』には、初出が記載されているものほとんどは正確である。以下、記載がもれているもの、間違っているものなどについて、現在調査した限りのことを記す。集中「無題」となっているものはほぼ新刊紹介の文章である。「新刊批評」欄哲生「病間録 網島梁川著金尾文淵堂発行」(『中央公論』二十年十号明三十八・十)、「新刊 病間録 網島梁川著」(『ホト、ギス』九卷一号明三十八・十)、「批評」欄「○病間(間違いであろう。目次には「○病間録」とある) 網島梁川著金尾文淵堂発行」(『帝国文学』十一卷十号明三十八・十)、「批評及紹介」欄「○病間録(網島梁川君著)

「見神」の模倣者たち(永井)

金尾文淵堂発行」(『宗教界』一卷二号明三十八・十)、「新刊紹介」欄「病間録 網島梁川氏著金尾文淵堂発行」(『慶応義塾学報』九十五号明三十八・十)、「新刊」欄なゝ生「病間録 網島梁川著神田西小川町金尾文淵堂発行」(『丁西倫理会倫理講演集』三十七卷(『病間録批評集』には三十八巻とあるが間違い)明三十八・十)、「新刊紹介」欄「病間録 網島梁川君著」(『火鞭』二号明三十八・十)、「新刊紹介」欄「病間録 網島梁川著」(『無我の愛』十号明三十八・十)、「新刊紹介」欄「病間録 網島梁川氏著」(『護教』七四六号明三十八・十一)、「新刊紹介」欄「○病間録(網島梁川著) (『六合雑誌』二九九号明三十八・十一)、「新刊紹介」欄仙窟魔「病間録 網島梁川氏著」(『無尽灯』十卷十一号明三十八・十一)、「雑報」欄「病間録(金尾文淵堂発売) 網島梁川著」(『求道』二卷九号明三十八・十一)、「新刊紹介」欄「病間録(網島梁川著) (『新小説』十年十一号明三十八・十一)、「新刊紹介」欄「○病間録 網島梁川著」(『新声』十三卷六号明三十八・十一)、「新刊」欄「病間録 網島梁川著」(『東洋哲学』十二編十号(『病間録批評集』に第二十編とあるが間違い)明三十八・十一)。確認したもののうち、舟橋水哉「病間録を読む」は『家庭新聞』二号明三十九・一・二十一までとあるが、二号明三十九・二・六の間違いである。中島孤島「閑是非録」は『読売新聞』明三十八・三・十一、五・十八、三十九・三・二十五とあるが、同紙明三十九・二・二十五、三・十一、三・二十五の間違い。村田犀川「病間録を読み」(『日本医学』)には続きとして『網島梁川氏が近業を読み』(『日本医学』)十六号

明三十九・一)がある。また、『病間録』を紹介する(『早稲田大学文学教育科講義』一学年第一号明三十八・十)、『梁川文集病間録』(『早稲田大学歴史地理科講義』第一年第一号明三十八・十)、『梁川文集』及び『病間録』を読む(『近畿評論』明三十八・十)、『無題』(『向上主義』明三十八・十一)、『病間録の著者綱島梁川氏』(『基督教講壇』明三十八・十一)、『無題』(『新天地』明三十八・十一)は未見。金子白夢『病間録を読む』の四、五、六、結論は掲載誌が記されておらず、確認できていない。

『名家論叢現今の宗教問題』は、雑誌名だけが記載されている。全ての論文の初出をあげる(『病間録批評集』と重複するものはあげない)。

海老名弾正「予の見神」(『新人』第七卷三号明三十九・三)、佐治実然「神を見得する方法」(『六号雑誌』三百三号明三十九・三)、赤司繁太郎「見神」(『六号雑誌』三百三号明三十九・三)。文中、「東京だよりに徳富氏が現時の自覚者を高慢狂だと云われた」というのは、徳富蘇峰「東京だよりに」(『国民新聞』明三十九・一・四)であり、「高慢狂の患者」と呼んだ(桑木敏翼「預言者の輩出に就て」(『宗教界』第二卷二号明三十九・二。題は「預言者」だが、本文も目次も「予言者」が使われている)、元良勇次郎「現代青年の煩悶解決に就て」(『新人』第七卷四号明三十九・四)、近角常観「現代青年の煩悶及び信仰」(『日本人』四百三十一号明三十九・三)、門脇真枝「神仏の発現と精神病」(『宗教界』第二卷三号明三十九・三、五号明三十九・五)、松本文三郎「研究と信仰」(『宗教界』第

二卷三号明三十九・三)、福来友吉「聖者を論ず」(『中央公論』明三十九・四)、井上哲次郎「自称予言者の言論を評す」(『教育時論』七百五十四号明三十九・三)、七百五十五号明三十九・四)、同「戦後に於ける我邦の宗教如何」(『哲学雑誌』二十一卷二百三十号明三十九・四)、二百三十一号明三十九・五)、同「近時の宗教的傾向に就て」(『太陽』第十二卷七号明三十九・五)、近角常観「自覚の問題」(『求道』第三卷四号明三十九・五。ここでは「自覚の問題」の題があげられ、この中の章のような形で「罪の自覚」「救の自覚」となっているが、「求道欄」の目次には「自覚の問題」「罪の自覚」「救の自覚」と並記)、同「大覚」(『求道』第三卷四号明三十九・五)、谷本富「宗教家の修養」(『宗教界』第二卷一号明三十九・一)、原口竹次郎「宗教的傾向に対する井上博士の論評を読む」(『早稲田学報』百三十五号明三十九・七)、紀平正美「自称神某氏と語る」(教育者の注意を望む)(『実験教育指針』第五卷十一号明三十九・六)、紀平正美「新しき形に於ける知信問題」(『無尽灯』第十一卷八号明三十九・八。目次の題は「現今の宗教問題」掲載のものと同じだが、本文では「新しき形に於る知信問題」となっている)。

『見神論評』も、雑誌名だけが記載されている。全ての論文の初出をあげる(『病間録批評集』『名家論叢現今の宗教問題』と重複するものはあげない)。

呉秀三「見神」及び「自称神仏」の精神病学観(『中央公論』明三十九・十一)、門脇真枝「神仏の発現と精神病」(『人性』第二卷三号明三十九・三)、『宗教界』の論文と同題だが、本文が異なる(

暮村隠士「網島栄一郎と宮崎虎之助」(『新公論』二十一年六号明三十九・六)、境野黄洋「思想界近時の変調」(『新仏教』第七卷三号明三十九・三)、「井上松本二氏の見解」(これは井上哲次郎と松本文三郎の論文をまとめて紹介したもの。井上の論文は前掲の「近時の宗教的傾向に就て」。松本の論文は「見神の幻覚」)、「東亜之光」第一巻一号明三十九・五)。「東亜之光」の同じ号には、他に井上哲次郎「青年の煩悶と宗教思想」、福来友吉「幻覚的神」等がある。井上には、これまであげた以外に、「教育上より見たる現今の宗教問題」(『教育学術界』明三十九・六)、「現今の宗教的傾向」(『新声』明三十九・四)、「戦後に於ける我國の宗教如何」(『宗教界』明三十九・四)等がある)、「宮崎湖処子「見神者綱島梁川氏に就て」(高明学人の名で『電報新聞』明三十九・七・二十一から八・二十八まで断続的に十五回連載された「自称神仏と自称評論家」の十から十五回(明三十九・八・十四、二十八)分)、「早稲田文学記者に語りたる見神の実験に対する意見」(この題で、元良勇次郎、浮田和民、姉崎正治の発言が収められている。これは明治三十九年四月『早稲田文学』の、現代の宗教問題についての学者の意見を聞くという特集「宗教と理性」からのものである。インタビューを受けたのは、三人以外に井上哲次郎と村上専精がいる。この前号である三月号には、同じ問題を宗教家に聞いた特集「宗教問題」がある。答えているのは、海老名弾正、植村正久、近角常観、伊藤証信)、「尾戸長熊「予が実験せし見性」(『教育学術界』第十三卷七号明三十九・九)、「孤峯烏石「見神に就いて」(『禅宗』第十三卷二号明三十九・二。原題には

(見性論と見るも可)という副題がついている)、「大内青巒「見仏弁」(『六号雑誌』三百十号明三十九・十)、「惠美志乃武「信仰問題」(『時代思潮』第三卷二十五号明三十九・二)、「宮地柏峯「見神の実験につきて」(『護教』七百五十八号明三十九・二・三)、「再び見神の実験につきて」七百六十号明三十九・二・十七、同七百六十一号明三十九・二・二十四)、「芙蓉道人「見神者綱島梁川氏評論 彼の信仰、思想を評す」(これは、「見神の実験に対する世論を評す」とともに「自称神仏の評論」(『読売新聞』明三十九・五・一、七・五)全五十六回の一部。「見神者綱島梁川氏評論 彼の信仰、思想を評す」は六月十九日から二十六日に掲載、「見神の実験に対する世論を評す」は六月二十七日から二十九日に掲載)、「佐藤澱橋「二種の見神」(『尚志会雑誌』七十一号明三十九・六)、「近角常観「仏陀は光明也寿命也」(『求道』第二卷九号明三十八・十一)、「中島堅吉「見神の実験」(原題「喜悦の神(見神の実験)」)、「新人」第六卷九号明三十八・九)、「片山幽吉「基督教の見神観」(『禅宗』第十三卷九号明三十九・九)、「小山鼎浦「近時の宗教的傾向に就て」(『新人』第七卷六号明三十九・六)、「豹子頭「井上博士の「近時の宗教的傾向に就て」を評す」(『読売新聞』明三十九・五・十三、二十一、二十七、六・三)、「彙報子「近時の宗教思潮」(『時代思潮』第三卷二十七号明三十九・四。ここで言及されたもので、これまであげた以外の評論は、松本文三郎「自覚とは何ぞや」(『早稲田学報』明三十九・三)、「幸田露伴「排万能主義と見神説」(『文芸倶楽部』明三十九・三)、「山路愛山「評論」欄「文学及び思想」(『独立評論』明三十九・二)

- である(『朝報子』宗教狂)、『宗教狂、煩悶狂』(『萬朝報』明三十九・四・六、七、十、十二)の内の第三回)
- (四)平塚らいてう『元始、女性は太陽であった』上(大月書店、昭四十六・八)。
- (五)宗教の心理化・個人化ということについては、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』(岩波書店、平十五・二)の姉崎正治の宗教言説に関する議論に示唆を受けた。
- (六)拙論『綱島梁川「見神」の意義』(『福岡大学日本語日本文学』16、平十八・十二)
- (七)彼らについては、彙報子『近時の宗教思潮』、恵美志乃武『信仰問題』、門脇真枝『神仏の発現と精神病』、桑木巖翼『預言者の輩出に就て』など多くの論に言及がある。論中の「自称神仏」という言葉は芙蓉道人『自称神仏の評論』から借りた。
- (八)宮崎虎之助については、『自称神仏の評論』(明三十九・五・二・六)と柏木隆法『宮崎虎之助・光子の生涯』(『禅文化』平十二・十、平十三・一、四、七)を参考にした。また、宮崎についての早い時期の記述として、高橋五郎『最新一元哲学』(前川文栄閣、明三十六・九)の序がある。鷗外の『附寒山拾得縁起』に言及があり、芥川の『葬儀記』(『新思潮』大六・三)や百閒の『漱石先生臨終記』(『中央公論』昭九・十二)には、漱石の葬式に宮崎が現われた時の様子が描かれている。
- (九)伊藤証信については柏木隆法『伊藤証信とその周辺』(不二出版、昭六十一・十)によった。
- (一〇)以下の記述については、大野英二『解説』(『河上肇全集』第三巻)によった。
- (一一)全文をあげると、「我れは救世の一大使命を帯びて生れたるもの也。／我れは現世を破壊して新らしき国を建設せんが為に全權を帯びて来れる真理の使者也。／我れは古往今来人類の要求せる総ての飢渴を満たさんが為に出現せる万能者也。／我れは祖国本来の精神を円満に掲揚し以つて祖国をして萬邦救済の任命を自覚せしめ之を遂行せしむる為に發頭せる大和魂の精華也。／我れに虚偽なし我れは自己証明者也。／我れは乃ち神なる人也。」という内容のものである。
- (一二)紀平正美『自称神某氏と語る』は末広との会話の感想を述べたものであり、井上哲次郎の『戦後に於ける我邦の宗教如何』や『近時の宗教的傾向に就て』にも、末広が訪ねて来てその話を聞いたことが記されている。
- (一三)仙酔は『極数道徳』を梁川に送っており、梁川は『断光録』(『新人』明三十九・二)で、数理は現実の一部に過ぎないと批判した。仙酔は『綱島梁川氏に答ふ』(『新人』明三十九・三)で反論している。
- (一四)彼らのほかにも、小山鼎浦『神秘派と夢幻派と空靈派と』(『帝国文学』明三十九・二)は、梁川と共に木下尚江も神秘派としてあげた(木下尚江『平和とは何ぞや』、『新紀元』明三十九・一)。また、明治三十八年には、西田天香の『一灯園』も開かれている。
- (一五)明治三十年代の宗教界でのごうした言説をあげておく。キリ

スト教では、海老名の国家主義的傾向はしばしば指摘されることである（吉馴明子『海老名弾正の政治思想』（東京大学出版会、昭五十七・五）第一章第二節など参考）。姉崎正治も「各の個人小宇宙の中心はこの国家（或は民族）なる大宇宙の中心と相交融して生存しておる」（『国家の運命と理想』、『時代思潮』明三十七・五）と愛国心を内面化する。仏教では、『新仏教』のグループが時代の問題に積極的に発言し、清沢も精神主義が社会的公共性に反しないものであることを主張する（『精神主義と共同作用』、『精神界』明三五・三）。

（一六）藤村操事件やその反響については高橋新太郎「『巖頭之感』の波紋」（『文学』昭六十一・八）や平岩昭三「検証 藤村操」（不二出版、平十五・五）にくわしい。岡山の女学生松岡千代が、藤村操の影響を受けた遺書を残し自殺するのは、明治三十九年の一月末のことである（『萬朝報』明三十九・一・二十九）。以降、「女藤村」の名は一時都鄙に喧伝（『年少男女の哲学的煩悶』、『丁西倫理会倫理講演集』明三十九・五）された。同じ頃、人生問題についての青年の手紙に徳富蘇峰が紙上で答え（『地方の青年に答ふる書』、『国民新聞』明三十九・二・十八、二十五、三・四、十一、十八）、「人生の目的及び道德の標準」に疑惑を感じた「某女学生」の手紙への仏教学者村上專精の答えが『読売新聞』に掲載された（『女学生の書置と村上博士』明三十九・四・二十三、二十六）。

（一七）兼山「東京学世界の宗教」（『中央公論』明三十四・三）は、かつて「唯物的傾向」が強く、宗教や倫理や修養に何の関心を持つ

ていなかった学生間において、最近宗教への関心が高まっていることを指摘している。『中央公論』の「評論」欄の「読書界の傾向」（明三十六・五）では、「読書界一般の需要」が「頗る高尚に、且つ精神的になつて来た」とし、井上哲次郎の『釈迦牟尼伝』（文明堂、明三十五・十一）や海老名の『耶穌基督伝』（文明堂、明三十六・一）、清沢の『精神講話』（文明堂、明三十五・十一）などが歓迎され、「文学雑誌熱」が冷却してきたのに対し、雑誌『新仏教』や『新人』、『精神界』、『警世』などが多く読まれたと記している。こうした宗教への青年の関心の高まりを受けて、『無尽灯』明治三十九年一月号の付録として特集「学生と宗教」が組まれた。前半は「諸大家の意見」、後半は「学生の宗教心」。後者はアンケート形式による学校ごとの学生と宗教に関する簡単な調査である。

（一八）兼山「東京学世界の宗教」には、宗教に関心を持つ学生について、「仏とも限らず基督とも限らず、苟も宗教的教訓に対しては忠実に之を研究せんとす、此類最も多し」との記述がある。

（一九）当時の本郷教会への礼拝者については竹中正夫「『新人』における宗教思想」（『新人』、『新女界』の研究 二〇世紀初頭キリスト教ジャーナリズム）（人文書院、平十一・三）所収）参照。常観については柏原祐泉『日本仏教史 近代』（吉川弘文館、平二・六）第二章4による。

（二〇）これまであげてきた宗教思想家たちは、青年の煩悶を個人的自覚のあらわれとして高く評価し、その上で彼らの煩悶を解決するための宗教の重要性を主張した。つまり青年を否定するのではなく、

ついでは一柳廣孝『こつくりさん と 千里眼』(講談社、平六・八)及び同『催眠術の日本近代』(青弓社、平九・十一)。

肯定することで自らの主張を「布教」したのである。淡香は、藤村操の自殺を哲学的自殺とし、自らの書『天人論』(朝報社、明三十六・五)こそ、その問題を解決できると述べた(高橋新太郎『巖頭之感』の波紋)や拙論『「天人論」とその受容』(『国語国文』平十五・三)など参考)。それに対して常観は「天人論」などは理論でしかなく、それでは内的苦悩は解決できないと批判する(『信仰問題』明三十七・二)。必要なのは、罪悪の自覚から仏陀の慈悲に触れることで救済を得る、信仰である。「現代青年の煩悶及び信仰」でも、青年の煩悶を否定的に見る見方を批判し、その精神性を評価し、信仰の必要性を説く。海老名は、自分たちの世代のように「単に国家のためのみ」ではなく、人生に煩悶を感じる青年たちのほうが「高い、深い」と述べる。それは「絶対の者」を失ったためだが、その個人の自覚によって神を慕う心が生じてくるという(「放蕩息子の譬喩」『新人』明三十八・二)。煩悶は、自己の中に「神聖侵すべからざる」もの、自我が生じたためであり、神へ向かう心はこの自我の自覚からもたらされる(「心霊の救済」『新人』明三十九・五)。梁川も「人を救う力は煩悶也」といい、煩悶してこそ解脱し、神を自覚することが出来るのであると、煩悶を勧めさえする(「人に与えて煩悶の意義を説く」『時代思潮』明三十八・四)。

(二二) (吉田精一)『自然主義の研究』上(東京堂出版、昭三十・十一) 第一部第三章第二節。

(二三) (明治三十年代から後半の催眠術や心霊学とも、こうしたことは関連するのではないかと思う。明治三十年代の催眠術、心霊学に